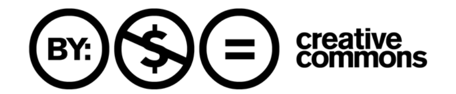


Études chinoises

Quelques lumières sur la Chine, la Chine des lumières

Hughes Cologan



QUELQUES LUMIÈRES SUR LA CHINE : LA CHINE DES LUMIÈRES

HUGUES COLOGAN

Lecture apologétique et lecture critique

La Chine des Lumières pose toute une série de questions qu'il est évidemment impossible de traiter en profondeur dans le cadre restreint d'un article. La difficulté première vient sans doute du fait qu'il s'agit d'un objet qui n'existe pas en tant que tel. Même si la Chine a pu s'inscrire dans le champ des études historiques au XVIIIe siècle, notamment par le biais des correspondances scientifiques et des progrès de la cartographie, de la géographie des contrées, des populations et des climats, elle est restée pour l'essentiel un objet idéologique et non un objet d'histoire. La Chine au XVIIIe siècle appartient aux Lumières, elle ne s'appartient pas. Elle fut non seulement un motif de querelles théologiques, mais aussi le point d'ancrage de questions que la philosophie des Lumières posait sur la nature et le rôle de l'État, de la religion et de l'élite, sur la science du gouvernement, sur l'éducation et plus généralement sur tout ce qu'impliquait la description des caractères physiques et moraux, des us et des coutumes du peuple chinois[1]. Autant de questions qui tournent autour des termes de despotisme ou de patriarcat, de secte des Lettrés ou de mandarins, de culte civil et domestique, de système des tributs, de laboureur, de mérite personnel, de caractère ou de race...

La Chine au temps des Lumières ne représente pas une prise en compte de la Chine pour elle-même. Elle est un objet de lecture et d'écriture où s'appliquent des procédures multiples qui se transforment continûment en fonction des stratégies et des enjeux d'agents extérieurs. Voltaire, Montesquieu, Diderot, Buffon, Quesnay, Turgot, pour ne citer qu'eux, agissent autant comme des lecteurs et des écrivains d'une société différente que de leur propre société. Ils

s'appliquent à démonter les mécanismes d'un empire qui suscite les plus graves interrogations et produisent à partir de l'information disponible autant de discours singuliers à l'intérieur d'un ensemble discursif très vaste.

Mais cette attention volontairement fixée sur l'extérieur dévoile en fin de compte des préoccupations internes. Les philosophes restituent par un long détour géographique et temporel (puisque la Chine est éloignée aussi bien dans l'espace que dans le temps) un travail idéologique propre à la périodicité et à la topographie des Lumières. Il nous apparaît très vite que ce n'est pas ce qu'est véritablement la Chine qui a une réalité historique, mais ce qu'on imagine qu'elle est. La lecture des philosophes nous engage par conséquent sur une voie beaucoup plus problématique qu'il ne semble en ce qui concerne l'établissement d'une vérité ou d'une réalité, ce qui d'ailleurs n'aurait pas de signification dans cette construction idéologique. La Chine en tant que référent historique se trouve prise dès l'origine dans un double système de réception et d'engendrement de son sens à l'intérieur duquel sont en jeu des questions que l'exposé même de ce sens peut finir par masquer. C'est pourquoi il nous semble important, pour qui veut répertorier les images qui ont contribué à la formation d'une mythologie, de cerner au préalable ces questions en nous tenant pour l'heure et principalement à celle du despotisme telle qu'elle a été envisagée par Montesquieu dans *L'Esprit des lois* en contradiction avec ce que les Jésuites ont dit.

En effet, les philosophes doivent beaucoup à la vulgate jésuite. S'il existe une hétérogénéité des discours philosophiques, la partie centrale de l'information est homogène. Elle fait apparaître les mêmes sources, un jeu d'échanges et d'emprunts à la production jésuite. Pour reprendre l'expression de Diderot en tête de l'*État de la Chine selon des détracteurs*, les « points d'appui » sont identiques[2]. On n'en conteste pas la validité mais on les interprète différemment. Il n'y a pas une Chine mais plusieurs Chine des Lumières. Il y en a au moins deux, une positive et une négative qui gravitent comme deux planètes autour d'un seul espace jésuite.

Il s'agit en fait dans les deux cas de mettre en place un nouveau discours dominant, ou prétendu tel, dont la Chine apparaît comme un lieu possible et logique d'impulsion. La Chine vue par Montesquieu engage toute sa philosophie politique, sa théorie des types idéaux de gouvernement, des principes, des climats, des convenances et des pouvoirs. Mais cette vision particulière correspond également au refus de faire l'éloge d'un État qui est ou qui se veut sans brisure ni fracture et qui s'oppose à une certaine conception libérale.

Quant aux Jésuites, ils engagent d'abord avec la Chine leur modèle d'évangé-

lisation et leur éthique. Etre Jésuite et vouloir évangéliser déterminent une certaine image du monde chinois. Deux lois essentielles qui pourtant ne rendent pas totalement compte de la complexité du phénomène. L'éthique jésuite et le modèle d'évangélisation sont des plaques surajoutées à la partie chinoise mais qui restent sensibles à la texture qu'elles recouvrent.

D'autre part on verra que le discours jésuite peut être sujet à des renversements curieux ainsi qu'à certaines fluctuations. A l'intérieur même des *Lettres édifiantes*, le monde figuré dans le texte peut changer. Des premiers textes jésuites à ces mêmes *Lettres*, certains problèmes peuvent se déplacer, ainsi le système mandarinal qui perd au fil du temps sa coloration morale pour acquérir une coloration nettement plus politique. Écrites à des milliers de kilomètres, les *Lettres* participent beaucoup plus étroitement qu'il ne paraît aux transformations idéologiques opérées par les Lumières.

Ainsi, une véritable analyse des relations des Jésuites devrait être une analyse sociale et historique qui réussirait à intégrer les trois éléments suivants: le statut et la position du narrateur ou de l'observateur; les lois de la pratique missionnaire avec leur part d'autonomie et de dépendance envers la société chinoise; l'analyse sémantique du monde figuré dans le(s) texte(s) avec les permanences et les changements de sens qu'implique obligatoirement l'histoire des consciences européennes. Ceci pour échapper à un déterminisme arbitraire qui prévilégierait un seul de ces éléments mais également pour enlever aux Jésuites leur position d'informateur central. Les Jésuites sont perçus comme le centre de l'information parce qu'ils sont au centre du monde qu'ils décrivent. C'est un avantage considérable qui ne doit pas faire oublier qu'ils sont, comme les philosophes, en position de lecture spécifique et non définitive.

Quant à notre idée de départ, la confrontation des Jésuites et de Montesquieu engendrée par la convergence des « points d'appui » et la divergence des « lectures », celle-ci nous paraît légitime à plus d'un titre. Elle intéresse aussi bien le dix-huitiémiste que le sinologue : histoire des Jésuites et histoire de la Chine, philosophie politique et sa mise à l'épreuve par la Chine, représentation de l'État chinois dans le cadre d'une problématique des modes de lecture de cet État.

I – Les lois d'une pratique missionnaire

La pratique missionnaire des Jésuites à la Chine renvoie à différentes lois. Sa production relève des instructions de l'autorité ecclésiastique à l'égard des régions à évangéliser et plus encore du modèle d'évangélisation et de l'éthique spécifiques à la Compagnie de Jésus. Elle relève aussi de la structure de la société chinoise à laquelle les Jésuites doivent faire face.

On a pris l'habitude de considérer que la Chine avec l'Inde sont les deux seuls pays où les missions des Jésuites ont tenté un réel effort d'adaptation[3]. Ricci pour la Chine, De Nobili pour l'Inde ont voulu s'initier aux traditions savantes de ces deux vieilles civilisations. Il s'agit bien souvent d'opposer par nature cette forme d'évangélisation et celle beaucoup plus autoritaire qu'ont pu mener Portugais et Espagnols aux Indes occidentales[4].

Comment aller plus loin dans l'explication de cet effort d'adaptation ?

On nous permettra de répondre jésuitiquement : cet effort n'est pas particulier à la Chine et il est commandé par le type même de la société chinoise. D'une part il est à chercher dans le modèle d'évangélisation spécifique à la Compagnie et d'autre part dans la société chinoise elle-même.

La faculté d'adaptation des Jésuites se fait sentir partout : Ricci et la Chine, de Nobili et l'Inde, le Paraguay bien sûr, mais aussi le Japon, les Philippines, le Canada, les « Missions du levant » (Grèce, Syrie, Egypte, Arménie, Perse) et plus tard la Russie[5]. Inscrite dès l'origine dans les *Constitutions* et les *Exercices Spirituels* d'Ignace de Loyola, la politique d'adaptation aux mœurs et aux coutumes locales peut concerner a priori n'importe quel lieu et temps de la pratique missionnaire. En mai 1609, le Général Acquaviva envoie aux missionnaires une « Instruction sur le comportement des nôtres quant à la fondation et à la direction des missions des Indiens, qui est la même que celle que nous envoyâmes à la province des Philippines en avril 1604 et en Nouvelle-Espagne en juin 1608 ».

Outre les Instructions et les Collections de Voyages proprement dites, les Jésuites ont laissé un immense *corpus* imprimé et manuscrit – Correspondance, Essais, Mémoires, Dictionnaires – qui témoigne de l'ampleur de leur curiosité des terres lointaines et de la variété des faits culturels.

Mais cette curiosité est en quelque sorte une vocation. Elle illustre la grande réforme catholique oecuménique et la restauration de l'autorité ecclésiastique dans le monde opérées par le Concile de Trente. Le nouveau message à prétention universelle est repris avec enthousiasme[6] par un ordre religieux qui se définit aussi bien par son caractère savant que militant.

D'autre part, le modèle d'évangélisation des Jésuites illustre leur syncrétisme religieux. La religion étant considérée comme une structure mentale universelle, le christianisme représente le degré de perfection et le point d'aboutissement de toutes les religions particulières déterminées par des conditions historiques d'existence. Ce syncrétisme implique des attitudes de réduction des différences et une volonté d'intégration des religions autres dans le tissu théologique chrétien. On en trouve un admirable résumé dans les *Six propositions* du P. Le Comte publiées en 1700. En premier lieu, « la Chine a conservé durant plus de deux mille ans, avant la naissance de Jésus-Christ, la connaissance du vrai Dieu »[7]. La Chine représente la pureté face à la corruption actuelle de l'Europe. Utopie plus temporelle que spatiale car, si la grâce a été accordée dans les temps anciens des premiers sages et des premiers empereurs, la foi a été retirée à la Chine lorsque les cérémonies ont dégénéré en cultes païens et en dévotions locales. La Chine a fini par rejoindre l'Europe dans la corruption et la dégénérescence mais son antiquité recèle toujours le modèle de la religion originelle. En outre, si l'ancienne religion des Chinois est bien le christianisme, la conversion n'est donc pas une vraie conversion mais un retour des Chinois à eux-mêmes et à leur propre origine, ce qui permet d'asseoir définitivement le concept universaliste. Lorsque les Jésuites recherchent des similitudes entre l'Ancien Testament et les croyances chinoises, ils ne font que mettre en action cette idée d'une révélation primitive dont les peuples païens conserveraient des éléments.

Paradoxalement, cette théorie très élargie du religieux permet aussi le dialogue avec les autres cultures et bien souvent une compréhension de leurs faits. C'est maintenant une histoire bien connue que les représentants officiels de la doctrine chrétienne en Europe condamnent les rites chinois comme pratiques idolâtres parce que ces pratiques risquent de fournir des armes aux « libertins » au sujet de la pureté morale des païens. La réaction jésuite à cette condamnation des rites se trouve dans les *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* (1696) du même Le Comte, dans l'*Histoire de l'édit de l'empereur* (1698) du P. Le Gobien et dans la *Lettre au Duc du Maine sur les cérémonies de la Chine* (1700) toujours de Le Comte.

On est donc en face d'un double système de négation et de reconnaissance qui commande la pratique missionnaire des Jésuites dans son ensemble. D'une part le syncrétisme religieux implique une intégration des autres religions dans l'idéal unique du christianisme. D'autre part il permet la reconnaissance de faits de culture qui échappent à la puissance de ce syncrétisme du fait même qu'ils n'apparaissent pas comme les signes d'une conception différente du religieux.

Enfin, la pratique missionnaire des Jésuites est commandée par l'ensemble des traits caractéristiques de la société chinoise. Nous ne pouvons ici que renvoyer à l'étude de M. Gernet[8] qui, bien qu'il insiste sur la détermination supérieure du langage[9], consacre des pages fort éclairantes au cadre juridique et culturel préétabli dans lequel le christianisme est forcé de s'inscrire: catégorie juridique des cultes à tendances subversives (*xiejiao*), intégration du christianisme dans la hiérarchie des cultes fixés par l'État, résistance et méfiance des mandarins « laïcs » qui occupent le haut de l'échelle sociale, puissance d'assimilation des croyances chinoises et neutralisation des concepts chrétiens par le confucianisme et les traditions populaires. L'effort d'adaptation est posé dès le départ par la rencontre avec un État constitué qu'on n'a pas conquis ni colonisé au préalable mais qui est toujours là avec ses pesanteurs et ses résistances (la « méfiance » des Chinois) et surtout avec ses possibilités indemnes de contrôle de l'Autre (l'Étranger, le Barbare, le Jésuite) par la médiation des lois ou par l'autorité directe et personnelle de l'empereur, de sa famille ou de ses fonctionnaires.

Il existe par conséquent une double détermination de la société chinoise et de l'idéologie de la Compagnie de Jésus qui expliquent la pratique missionnaire à la Chine. Mais cette double détermination doit nous aider à aller plus loin, c'est-à-dire à cerner les conditions concrètes de la pratique à laquelle on a affaire.

Il s'agit essentiellement d'une pratique élitaire. « On prétend qu'il y a à la Chine des Jésuites qui ont trouvé le secret de se faire mandarins » remarque encore le Dictionnaire de Furetière (édition de 1727) à la fin de l'article « Mandarins ».

On sait que cette méthode d'évangélisation est liée historiquement à l'expérience des rites malabares qui fait prendre conscience aux Jésuites de la nécessité de s'introduire au plus haut niveau des sociétés fortement hiérarchisées de l'Extrême-Orient. La lettre du P. de Fontaney au P. de La Chaize en date du 15 février 1703 justifie complètement l'option d'une conversion privilégiée des privilégiés, lettre dans laquelle on retrouve également la dimension humaine de la grâce divine:

> « Voilà de quelle manière fut obtenue la liberté de la religion chrétienne, qu'on désirait depuis tant d'années, et pour laquelle on avait fait tant de prières en Europe et à la Chine. Et par une disposition particulière de sa providence, Dieu permit que les sciences dont nous faisons profession, et dans lesquelles nous avons tâché de nous rendre habiles avant de passer à la Chine, furent ce qui disposa l'Empereur à nous accorder cette grâce. »[10]

Ici, le professionnalisme scientifique fait partie des conditions pratiques de la conversion. Il renvoie à une théorie chère aux Jésuites, celle de la grâce accordée par le concert des moyens humains, lesquels doivent s'ajuster aux circonstances. Dans cette lettre qu'il faudrait intégralement citer, tout rappelle en fait les enjeux et les stratégies de la Compagnie : les obsèques en grande pompe du P. Verbiest, la description des sépultures des PP. Ricci et Schall, le traité de Nertchinsk, l'empereur géomètre et philosophe, la compréhension des livres chinois, enfin le baptême « des plus considérables ». Il n'y a rien qui soit innocent dans ces rappels et ces sous-entendus précis. Le traité de Nertchinsk nous renvoie à l'aide utilitaire du P. Pereira et du P. Gerbillon qui obtinrent que soient définies les frontières sino-russes au gré des Chinois. Le P. Verbiest qu'on enterre nous rappelle que celui-ci fabriqua les canons qui vinrent à bout du fort d'Albazin bâti par les Moscovites. On passe ensuite à la citation honorifique de l'inspirateur et du fondateur Ricci, puis au rôle tenu par l'astronome et mathématicien Schall dans le Tribunal des Mathématiques. Il faudrait citer entièrement cette lettre, disions-nous, pour se rendre compte à quel point elle est une célébration de la stratégie élitaire en même temps qu'elle en constitue la mythologie. En effet, chaque élément du discours est mis à un même niveau d'importance et se déroule sur une chaîne ininterrompue qui donne l'effet d'une construction et d'un entraînement logiques. On commence par la description des activités scientifiques et diplomatiques des Jésuites, qui entraîne la description de leurs titres et de leurs charges, activités, titres et charges qui suscitent l'admiration des Chinois, admiration elle-même renforcée par la maîtrise de la langue, maîtrise qui aboutit enfin à la conversion. On assiste à une célébration et à une mythologie parce que le travail discursif dont la pratique élitaire est l'objet vise à équilibrer des attentes qui sont déséquilibrées dans les faits. Le discours équilibré masque un déséquilibre réel et opère par conséquent une distorsion idéologique de la réalité. A l'évidence les Jésuites attendent de leur pratique élitaire une liberté totale en matière de conquête des âmes. Les Chinois attendent à l'évidence que les Jésuites s'enferment dans le territoire borné de l'aide utilitaire, comme en témoigne cette reconnaissance fragile, équivoque et relative exprimée par l'Édit de Tolérance :

> « Les Européens qui sont à ma cour président depuis longtemps aux mathématiques. Durant les guerres civiles, ils m'ont rendu un service essentiel par le moyen du canon qu'ils ont fait fondre. Leur prudence et leur adresse singulière, jointes à beaucoup de zèle et à un travail infatigable, m'obligent encore à les considérer... Outre cela, leur loi n'est point sédi-

tieuse et ne porte pas à la révolte; ainsi il nous semble bon de la permettre, afin que tous ceux qui voudraient l'embrasser, puissent entrer librement dans les Églises, et faire une profession publique du culte qu'on y rend au Souverain Seigneur du Ciel. »

Permise car ne portant point à la révolte, la religion chrétienne s'insère dans le courant des sectes tolérées, ce qui ne nous renvoie nullement à une tolérance abstraite (ou feinte lorsque les persécutions se déclencheront) mais à une tolérance contractuelle et juridique, par là même fluctuante. Le P. de Fontaney accomplit par contre une distorsion de la réalité chinoise en camouflant la discordance entre la liberté du culte et un encadrement juridique des sectes. Il faudra attendre les nouvelles persécutions pour que le ton change et que l'idéalisation soit battue en brèche, notamment par le F. Attiret qui précise cette fois dans une lettre du 1er novembre 1747 la nature exacte du compromis qui lie les Jésuites à l'empereur Qianlong. Il y a compromis entre liberté contractuelle dans la capitale liée aux prestations utilitaires et surveillance juridique dans les provinces:

« On laisse dans la capitale cette liberté aux missionnaires parce que l'Empereur sait bien qu'il n'y a que le motif de la religion qui nous amène, et que si l'on venait à fermer nos églises, et à interdire aux missionnaires la liberté de prêcher et de faire leurs fonctions, nous quitterions bientôt la Chine, et c'est ce qu'il ne veut pas... Ceux de nos pères qui sont dans les provinces, n'y sont pas tellement cachés, qu'on ne pût les découvrir si on voulait, mais les mandarins ferment les yeux parce qu'ils savent sur quel pied nous sommes à Pékin. »[11]

On pourra rétorquer que ce changement de ton est lié à un changement des circonstances et à la personnalité de l'empereur Qianlong. Mais comment expliquer alors cette constance des rapports entre les deux mondes et, ne serait-ce que du côté des Jésuites, cette option têtue d'une pratique qui ne semble pas donner les résultats escomptés ?

Il est possible d'apporter un élément de réponse à partir de la méthode que nous avons indiquée, à savoir l'enchevêtrement de l'analyse idéologique et de la typologie sociale. Elle nous permet d'établir des connexions de sens et des superpositions d'images.

En effet, il est permis de penser que cette pratique élitaire représente pour les Jésuites une projection de leur propre groupe particulier et que le mandarin renvoie à leur propre conception de l'élite. Que les Jésuites rappellent le rôle tenu par des hommes comme Schall ou Verbiest, astronome, géomètre, mathé-

maticien ou fondeur d'artillerie est dû au fait qu'ils entrent en contact avec un milieu lettré, c'est-à-dire à la fois savant et laïc. Ils doivent donc se présenter eux-mêmes comme des lettrés d'occident (*xishi*).

> « Puisque vous êtes savants, vivez comme nos savants. Alors vous pourrez parler à tout le monde. Les mandarins accoutumés à considérer les gens de lettres, vous considèrerons aussi, ils recevront vos visites : le peuple, vous voyant honorés d'eux, vous respectera et écoutera vos instructions avec joie. »

Ainsi aurait parlé un mandarin au P. Ricci. Plus qu'à une tentative d'effacement entre deux types de cléricature religieuse et laïque, on assiste à la rencontre de deux élites sociales qui ne sont pas d'essence différente. On assiste à une reconnaissance mutuelle de deux intelligentsia. Bons missionnaires, les Jésuites sont aussi de grands savants. Ils sont capables de s'accommoder de la philosophie, de l'histoire, de l'astronomie. Ils connaissent la pratique des « arts libéraux et manuels ». Ils sont spécialistes des techniques et des métiers. Par leur rôle d'instructeurs, ils sont partie prenante des Lumières[12]. Ils constituent en soi un ordre savant particulier qui se démarque des autres ordres religieux. En communiquant avec les mandarins, ils renforcent leur statut de « docteurs d'Europe » et de « gens de Lettres ». Ils ne dérogent pas. En devenant mandarins, ils assurent la continuité d'une tradition valable pour la Chine et l'Occident : la participation au pouvoir d'État par la culture, par le savoir et bien sûr la maîtrise du langage puisque le mandarin, faut-il le rappeler, avant d'être un titre, est d'abord une langue.

Les Jésuites acceptent de se fondre dans l'ordre chinois. Les Chinois acceptent qu'ils participent à un certain degré au pouvoir selon une bonne logique qui consiste à récompenser les services, le mérite et les talents par des titres et des faveurs. Il n'y a rien ici qui puisse heurter la sensibilité chinoise puisque les récompenses comme les sanctions sont le moteur même d'une hiérarchie mobile, progressive en cas d'observation des règlements, dégressive en cas d'infraction. On rejoint par là l'intérêt des Jésuites pour un système mandarinal qui intègre les élites par une ouverture au mérite. Cet intérêt est porté par une certaine représentation de l'élite comme moyen de joindre son utilité à la puissance publique. Cette représentation impulse la pratique élitaire et se superpose de façon plus ou moins nette à la représentation chinoise du statut des intellectuels.

Hormis cette représentation analogique du statut de l'élite, la pratique élitaire implique également une conception commune du rôle de cette élite. Pour les Jésuites, le pouvoir impérial possède une efficace propre, capable de faire convertir la Chine entière. En cela ils n'ont pas tout à fait tort si l'on se place

dans la perspective d'un pouvoir indiscutable et indiscuté. Mais la stratégie qui consiste à vouloir convertir la « tête » pour évangéliser plus facilement le « corps », même et surtout si elle s'opère sous l'égide d'un pouvoir fort et compartimenté, nous ramène au pouvoir social de l'intelligence, ce que Voltaire dans son article « Gens de lettres » appelait une « influence ». Pour comprendre la conduite des Jésuites et des Chinois, il faut tenir compte du discours des lettrés sur eux-mêmes d'où qu'il vienne, d'Orient ou d'Occident. L'influence réelle ou promise des lettrés d'Orient et d'Occident sur les peuples est liée à leur statut hiérarchique. Elle est liée également à une conception personnelle de leur rôle fait de pédagogisme avoué et de considération implicite. Telle est l'autre raison d'opter pour une pratique élitaire et de la faire reconnaître.

La pratique élitaire sous-entend par conséquent une reconnaissance et une identification mutuelles dont on ne peut rendre compte en parlant de confusions ou de méprises[13]. Cette reconnaissance restera constante et si « confusion » il y a, on doit donner à ce terme une acception particulière : une représentation du statut et du rôle de l'élite à l'intérieur d'une même image de son pouvoir social.

Connexions de sens et superpositions d'image expliquent un bon nombre d'attitudes des Jésuites et des Chinois les uns envers les autres. L'élite rejoint l'élite. La maîtrise du langage comme logique de pénétration d'un pouvoir rejoint la maîtrise du savoir comme logique de participation au pouvoir. Le syncrétisme religieux rejoint le syncrétisme rationaliste : le postulat de la religion universelle se fond dans la thèse de l'universalité de la raison et de l'identité des esprits. La piété du chrétien rejoint le projet charitable du mandarin, preuve pour les Jésuites que la loi est inscrite dans le cœur des gentils[14]. Le croisement des modèles entraîne certains Jésuites sur la voie de l'amalgame systématique : le Juif chinois conforte le monogénisme[15] et le figurisme ajoute à l'hypothèse de la transhumance des peuples celle de la transhumance des signes. Enfin, d'après Le Comte, ce qui anihilera les réserves émises par les mandarins au sujet de l'Édit de Tolérance, ce sera le résumé fait par un prince de cette doctrine chrétienne qui prescrit aux hommes la piété filiale, « aux sujets d'être fidèles à leur Prince, aux valets de faire exactement la volonté de leurs maîtres[16] ». Disponibilité totale des esprits à la volonté supérieure... L'adhésion est permise grâce à la coïncidence dans la doctrine chrétienne et dans les rites chinois d'une confirmation absolue de l'ordre le plus absolu.

Ce croisement des modèles qui autorise la projection et le renforcement de conceptions connexes pose évidemment la question du lieu d'émergence du

mythe chinois. On ne peut pas ne pas renvoyer ici à l'analyse de Montesquieu, qui situe le lieu d'origine du mythe à la frontière de la hiérarchie chinoise et de l'autocratie jésuite:

> « Ne pourrait-il pas se faire que les missionnaires auraient été trompés par une apparence d'ordre; qu'ils auraient été frappés de cet exercice continuel de la volonté d'un seul, par lequel ils sont gouvernés eux-mêmes, et qu'ils aiment tant à trouver dans les cours des rois des Indes ? Parce que, n'y allant que pour y faire de grands changements, il leur est plus aisé de convaincre les princes qu'ils peuvent tout faire, que de persuader aux peuples qu'ils peuvent tout souffrir. »[17]

Pour Montesquieu, la formation du mythe n'est pas étrangère à une explication d'ordre sociologique. Gouvernés par la volonté d'un seul, les Jésuites le sont dans une Compagnie organisée comme une monarchie centralisée et dirigée par un préposé général élu à vie qui arbitre la disponibilité totale à la volonté de Dieu. D'ailleurs, Montesquieu ajoute en note:

> « Voyez, dans le P. du Halde, comment les missionnaires se servirent de l'autorité de Canhi pour faire taire les mandarins, qui disaient toujours que, par les lois du pays, un culte étranger ne pouvait être établi dans l'empire. »[18]

Si l'on s'en tient à l'argumentation de Montesquieu, on s'aperçoit que la configuration autocratique de la Compagnie se traduit dans les faits et au niveau des attitudes par une confiance illimitée dans l'autorité impériale. Au moment où Yongzheng décide le retrait de la patente accordée par le tribunal intérieur (*neiwufu*), c'est à ce même empereur ainsi qu'au prince régulo que les Jésuites prennent parti de recourir pour empêcher la proscription du christianisme. Or ce recours s'effectue exactement selon un processus de soumission au pouvoir paternel et divin dont l'empereur et le prince assument la figure ambivalente:

> « Prince, lui dîmes-nous alors, nous vous conjurons de faire attention que nous sommes des étrangers, qui, comme des pauvres orphelins, n'avons d'autre appui que celui de Sa Majesté et le vôtre. Nous osons espérer que vous voudrez bien nous servir de père, et nous prendre sous votre protection. »[19]

On touche ici à l'impensé du despotisme. En effet, comme on le verra avec l'interprétation de Montesquieu, si l'exercice de la volonté unique ne suffit pas à rendre compte du despotisme de la Chine dans le champ de la philosophie politique, il suffit à donner un sens à la nature de l'idéalisation accomplie par les Jésuites dans le champ de l'histoire.

Quant à la pratique missionnaire des Jésuites à la Chine, il est possible de la discerner par une analyse des relations imaginaires que les Jésuites instaurent avec l'État chinois sur la base de leur propre organisation et idéologie interne. Relations spécifiques que ce même État contribue à mettre en place car nous avons insisté autant sur le caractère conflictuel de ces relations (le déséquilibre des attentes) que sur la production dans les deux camps de réponses mystifiées (l'équilibre des représentations).

II – Le discours jésuite sur la Chine

Nous voudrions suivre le discours jésuite sur la Chine en ne perdant pas de vue qu'il s'agit encore de représentations spécifiques qui s'expriment ou se renforcent par le biais des formations de la société chinoise. Il ne s'agit pas d'une quelconque résurgence de la théorie du reflet mais d'une analyse de relations imaginaires qui elles-mêmes recouvrent des enjeux historiques bien réels. C'est pourquoi, afin de limiter notre exploration et de ne pas perdre de vue certaines questions qui nous paraissent fondamentales, nous nous proposons de mettre en valeur le discours jésuite sur une Chine à la fois impliquée dans une réflexion plus globale sur le sens de la religion et du pouvoir, ce qui peut être à bien des égards la même chose.

Il existe dans les *Lettres édifiantes* différents traitements et usages de caractères formels (images ou figures) qui donnent consistance à des modèles théologiques et politiques originaux. Nous l'avons dit, les Jésuites qui parlent de la Chine bénéficient d'un avantage considérable: un lieu précis et existant auquel ils peuvent se référer sous les formes du discours historique ou documentaire qu'ils neutralisent en ne s'interrogeant pas sur son caractère figuratif. Si nous croyons nécessaire de souligner ces caractères formels, ce n'est pas pour dénoncer un quelconque discours fictif ou artificieux, mais pour tenter de comprendre ce qui en réalité autorise dans ce discours la projection de ces caractères.

Le caractère formel le plus immédiatement repérable dans le discours jésuite sur la Chine est sans aucun doute le caractère utopique. Utopie bien précise qui s'exprime sous la forme d'un projet charitable tel qu'il nous est présenté par le P. de Prémare dans sa lettre du 1er novembre 1700. Cette utopie, comme toutes les autres, possède un lieu d'ancrage, mais qui a ici une double fonction: hôpital et monastère, établissement de soins et établissement de piété. Cette double fonction commande le double statut que devrait avoir ce projet s'il était effectivement réalisé puisque le P. de Prémare se situe dans une optique pros-

pective. En effet, ces établissements qu'il serait bon d'après l'auteur de généraliser dans toute la Chine, s'occuperaient de recueillir les enfants exposés, principalement les filles, et de leur donner une instruction religieuse. C'est évidemment le deuxième aspect qui l'emporte dans la vision du P. de Prémare en ce qui concerne ces établissements « qui aideraient beaucoup au progrès du christianisme par l'honneur qu'ils feraient à la religion...[20] ». Le projet a donc un double statut utilitaire, utilité concrète et utilité spirituelle. Mais si le deuxième aspect l'emporte, le premier lui est indispensable. Afin que le projet soit admis dans son ensemble par le lecteur européen auquel cette lettre s'adresse, en priorité aux « dames de vertu », il convient qu'un certain équilibre soit respecté entre les préoccupations d'ordre matériel et spirituel :

> « Je me promets, mon cher père, que tant de dames de vertu, qui sont curieuses de savoir ce qui se passe au bout du monde, ne seront peut-être pas indifférentes en ce que je vous écris aujourd'hui; et qu'elles me sauront gré d'avoir fait connaître le besoin où sont pour le temps et pour l'éternité, tant de petites créatures auxquelles on doit prendre un intérêt particulier, parce qu'elles ne peuvent attendre qu'une mort éternelle, après une vie très courte et très misérable. »[21]

En somme le bonheur éternel ne peut être sanctifié par les souffrances d'ici-bas. Le projet du P. de Prémare apparaît comme un compromis entre la conversion et le bien-être des peuples. Il se présente d'emblée comme un projet tempéré qui échappe aux excès du dogme.

D'autre part, cette utopie ne se présente pas comme une chimère. Hormis le fait qu'elle soit utile, elle est réalisable. Elle accumule les conditions pratiques de sa réalisation: le nombre des nécessiteux et par conséquent la demande potentielle, la main d'œuvre disponible dans la Compagnie, l'allègement des charges financières en Chine, la rentabilité des prestations offertes (quatre fois plus élevée qu'à Paris). Le P. de Prémare se livre à un véritable calcul économique.

Enfin, du fait même qu'elle soit utile, tempérée et réalisable, cette utopie est parfaitement neutralisable. Une telle utopie ne s'impose jamais d'elle-même surtout lorsqu'elle utilise l'image du monastère. Elle rejoint d'autres projets jésuites qui existèrent réellement, en premier lieu les fameuses « réductions » du Paraguay où l'éducation religieuse eut une place importante. L'utopie du P. de Prémare n'est donc ni excessive, ni nulle, ni subversive. Elle s'occupe d'établir un meilleur ordre des choses, mais un ordre domestiqué.

Elle se présente surtout comme le support idéal de la conversion car elle tient compte de la « mentalité » chinoise. Elle devient par là un modèle expérimental imaginaire :

« On les élèverait donc jusqu'à un certain âge dans les principes de la religion, et on leur apprendrait les arts du pays, propres à leur condition et à leur sexe. A quatorze ou quinze ans, on les placerait, comme on fait en France, chez des dames chrétiennes, qui les préféreraient à des domestiques idolâtres; ou on les ferait entrer en des espèces de monastères, où elles passeraient leurs jours à prier et à travailler. Sur le modèle de ces premières communautés, il n'est pas douteux qu'il ne s'en formât bientôt d'autres composées de personnes plus qualifiées, comme dans les maisons religieuses d'Europe. Les Chinoises ont beaucoup de penchant pour la vie solitaire: outre la disposition qu'on trouve en elles pour pratiquer la piété, elles sont élevées dans la maison de leurs parents hors du commerce du monde; ainsi, on peut croire que la vie du cloître ne leur coûterait presque rien. On ne leur parle guère de ce grand nombre de vierges qui choisissent Jésus-Christ pour époux dans les divers ordres religieux de l'Église, qu'on ne sente qu'elles auraient du penchant à faire à Dieu un sacrifice si beau et si généreux. »[22]

Prier et travailler. A l'instar de ce qui se passe réellement dans les « réductions » les Jésuites proposent l'apprentissage des « arts » et l'éducation religieuse. Ils mettent en place une éthique du travail inspirée de la religion et renforcée par elle.

Mais l'important est ici de remarquer l'usage particulier que fait le P. de Prémare de la morale confucéenne. En apparence cela nous renvoie à une ancienne structure idéologique dominante en Chine et en Europe: la différenciation des tâches masculines et féminines, la réclusion du sexe féminin. Il semblerait qu'on assiste à un éloge de la morale confucéenne qui ne serait plus un obstacle à la conversion (voir notamment le problème des assemblées mixtes dans les églises) mais qui viendrait comme un renforcement de la morale chrétienne. En fait, pour le P. de Prémare, le christianisme n'est pas la réplique à la fois symétrique et étrangère du confucianisme. C'est quelque chose de très différent et, d'après nous, de beaucoup plus dangereux.

Ce qui est réellement en cause avec ce projet charitable, c'est la possibilité de traiter la morale confucéenne pour produire des comportements et surtout des consciences nouvelles. Le projet s'appuie sur ce que ces consciences ont déjà de soumis par la morale chinoise. Mais inspiré par le motif de la conversion, il subvertit cette morale en modifiant ses desseins internes: acquisition et intériorisation de la religion chrétienne. Bref, le projet du P. de Prémare fonde une colonisation des consciences. Il amorce la prise de possession de la Chine par une réduction dans tous les sens du terme: action de soumettre et de borner un territoire et des esprits, reproduction d'un idéal propre, élimination d'une morale autre. Il conduit à d'autres projets, de type expansionniste ceux-là puisque de la Chine à la Tartarie, de la Corée au Japon, une chrétienté étendue à l'Asie redevient pensable[23]. Quel que soit le changement des pratiques des

Indes occidentales aux Indes orientales, cette utopie ne laisse pas apparaître de fracture dans l'idéologie. Les Jésuites abordent avec une même bonne conscience possessive les terres de la Chine, à l'instar du P. de Tartre:

> « Je vous laisse à penser, mon très cher père, avec quel transport de joie je pris possession d'une terre, après laquelle je soupirais depuis plus de huit ans. »[24]

Surtout, elle fonctionne bien comme ce que nous avons appris à désigner une utopie. Le traitement de la morale chinoise opéré par le caractère formel du projet charitable exprime la volonté d'installer un ordre différent par une résolution imaginaire des contradictions entre christianisme et confucianisme.

De la Chine comme modèle théologique, il nous faut maintenant passer à la Chine comme modèle politique, plus précisément à une Chine investie par des idéaux politiques qui, comme nous l'avons dit, s'expriment par des caractères formels. Comme le souligne M. Benrekassa dans son article sur le mythe mandarinal aux XVIIe et XVIIIe siècles, « lorsque nous parlons d'utopie chinoise, ce n'est pas pour désigner le caractère largement fictif des discours que l'on tient sur la Chine, mais pour ne pas s'égarer dans la fiction du fictif et rappeler qu'elle marque ici le lieu d'une certaine absence de discours politique[25] ». Absence d'un discours politique ou présence de ce même discours qui ne se présente pas comme tel.

Les *Lettres édifiantes* diffusent une certaine image de l'espace politique chinois. On ne peut rester insensible à la description du palais impérial qui réalise une figure très utopienne du pouvoir: « tout ce qui se trouve en grand dans la capitale de l'Empire s'y trouve en petit ». Microcosme et insularité. Le palais est un modèle réduit du dehors auquel il échappe néanmoins par la clôture. L'Empereur règne symboliquement sur la capitale, la centralité chinoise, tout en y étant absent physiquement. A partir de ce lieu central, se dessine l'idéal d'une organisation civile qui s'articule autour du pouvoir impérial mais qui semble se tenir par elle-même. Ce qui importe, c'est l'invisibilité d'un pouvoir:

> « Car un Empereur chinois est trop esclave de sa grandeur pour se montrer au public quand il sort; il ne voit rien: les maisons, les boutiques, tout est fermé. Partout on tend des toiles pour empêcher qu'il ne soit aperçu. Plusieurs heures même avant qu'il passe, il n'est permis à personne de se trouver sur son chemin, et cela sous peine d'être maltraité par les gardes. Quand il marche hors des villes, dans la campagne, deux haies de cavaliers s'avancent fort au loin de chaque côté, autant pour écarter tout ce qui s'y trouve d'homme, que pour la sûreté de la personne du prince. Obligés ainsi

à vivre dans cette espèce de solitude, les empereurs chinois ont de tout temps tâché de se dédommager, et de suppléer, les uns d'une façon les autres d'une autre, aux divertissements publics que leur grandeur les empêche de prendre. »[26]

Pouvoir d'autant plus présent et pesant qu'il reste inabordable, intouchable, inaperçu. On songe à la remarque de Diderot sur Dieu et les despotes orientaux, sur ces « fantômes » qui « s'agrandissent toujours par la distance et le secret ». Du palais comme microcosme fermé à l'isolement de la personne impériale, se développe toute une imagination de l'espace politique chinois où la solitude est métonymie d'un pouvoir unique laissé aux fantasmes du public.

Qu'on lise cette lettre écrite en 1743 ou que l'on se reporte à celles relatant les deux voyages de l'Amphitrite (1698 et 1701), il se confirme qu'en un demi-siècle rien n'a changé. Étrange fascination que celle qui consiste à répéter sous des formes diverses la même chose, à savoir le déploiement de l'ordre.

Ainsi, la description de la ville de Canton diffuse un idéal particulier de l'organisation civile, un État policé sans police où l'assignation des places se réalise sans problème et où l'organisation naturelle de la famille évoque la perfection de la monarchie:

« Ce qui est singulier, c'est qu'il y a des portes au bout de toutes les rues, lesquelles se ferment un peu plus tard que les portes de la ville. Ainsi, il faut que chacun se retire dans son quartier sitôt que le jour commence à manquer. Cette police remédie à beaucoup d'inconvénients, et fait que pendant la nuit tout est presque aussi tranquille dans les plus grandes villes, que s'il n'y avait qu'une seule famille. »[27]

Dans cette même lettre, le cortège des mandarins annonce l'ordre de la marche impériale que nous avons déjà vu avec la lettre du F. Attiret. C'est l'attribution des postes qui cette fois se réalise sans inconvénients. En outre, le spectacle ordonné du pouvoir trouve des spectateurs respectueux dans le peuple :

« Le Tsong-Tou, par exemple (c'est un mandarin qui a l'intendance de deux provinces), ne marche jamais sans avoir avec lui cent hommes pour le moins. Cette suite n'a rien d'embarrassant: chacun sait son poste; une partie vont devant lui avec divers symboles et des habits fort particuliers: il y a un grand nombre de soldats qui sont quelquefois à pied; le mandarin est au milieu de tout ce cortège, élevé sur une chaise fort grande et bien dorée, que six ou huit hommes portent sur leurs épaules. Ces sortes de marches occupent souvent toute une rue. Le peuple se range des deux côtés, et s'arrête par respect jusqu'à ce que tout soit passé. »[28]

Ce qui frappe dans cette lettre, c'est qu'on ne trouve aucun questionnement sur la nature et la fonction de ces marches symboliques à tous les égards de l'autorité et du respect politique. Au contraire, on assiste plus loin, dans la lettre du P. de Tartre relatant le second voyage des Jésuites français à la Chine, à une légitimation de l'ordre chinois mais de façon beaucoup plus précise et révélatrice. La Police sans police, le silence du peuple, l'ordre et la tranquillité des villes sont l'œuvre d'une éducation parfaitement articulée au culte de la hiérarchie et le résultat d'une puissance impériale à la fois déléguée et indivisible, personnellement absente mais symboliquement omniprésente:

« En arrivant à Yan-Chu-Yen, petite ville fort jolie, nous crûmes que tous les habitants étaient venus au-devant de nous, tant il y en avait qui bordaient le chemin de part et d'autre (...). Ce que j'admirais, c'est qu'il n'y eût aucun tumulte et qu'il régnât un profond silence au milieu de cette troupe infinie de peuple assemblé, sans pourtant qu'on vît nul officier de police qui parût prendre soin de les tenir dans le devoir. Ils ont cette retenue et cette modestie de l'éducation chinoise, et comme j'ai dit, du respect profond que leur inspire la vue de tout ce qui appartient à l'Empereur. »[29]

Ainsi, le discours jésuite sur la Chine se réalise en partie à travers des caractères formels qui expriment un mythe politique mais sans que le discours politique intervienne directement. Ils expriment le mythe d'un milieu parfaitement stable et homogène où tous les éléments de la vie civile (la tranquillité des villes, l'ordonnance des marches, le silence et le respect des habitants) se répondent réciproquement. Homogénéité de l'Empire et stabilité puisque les *Lettres édifiantes* reproduisent à intervalles réguliers un discours quasi-invariable. Se référer à la lettre sur les obsèques du P. Verbiest où le vocabulaire est le même:

« Toute cette marche, qui se fit avec un bel ordre et une grande modestie était fermée par cinquante cavaliers. Les rues étaient bordées des deux côtés d'un peuple infini, qui gardait un profond silence en nous voyant passer. »[30]

Homogénéité et stabilité qui sont des qualités en soi de la monarchie puisque si l'on se réfère cette fois aux textes antérieurs, on s'aperçoit que les *Lettres* rediffusent et redéploient ces deux qualités plus qu'elles ne les inventent. Elles sont déjà fixées dans le cursus jésuite comme en témoigne *La Chine Illustrée* de Kircher où l'État monarchique et microcosme joue déjà comme une garantie de l'ordre et de la permanence:

« Comme l'empire de la Chine, qui est divisé en quinze grands royaumes, est le plus riche et le plus puissant qu'on puisse trouver dans le monde, et comme de toutes les monarchies qu'il y a dans l'univers, il n'y en a pas une de si célèbre ni de si recommandable que celle-ci, ainsi voyons-nous que la Nature et l'Art ont pris plaisir à la disposer d'une telle sorte qu'elle semble être séparée du monde, et que c'est un microcosme qui est indépendant de

tout l'univers. »[31]

Les *Lettres édifiantes* ne font pas qu'ajouter à la connaissance de la Chine. Elles systématisent surtout le mythe monarchique à l'aide de caractères formels pertinents. Ces caractères peuvent être si pertinents qu'un de ceux que nous avons relevés, l'ordre des cortèges, est l'objet d'un curieux renversement dans une lettre du P. Amiot qui décrit un voyage du F. Attiret, peintre officiel de Qianlong:

> « La marche du prince, telle qu'il l'envisagea alors, réveilla ses idées pittoresques, et il a avoué que s'il avait eu à peindre une armée en déroute, il s'en serait tenu à l'excellent modèle qu'il avait sous les yeux. Il ne distingua en aucune façon cette majesté, cette économie, cet ordre qui caractérisent toutes les cérémonies chinoises. Il ne vit qu'un amas confus de gens de tous les étages qui allaient et venaient, qui se pressaient à l'envie, qui se heurtaient, qui couraient, les uns pour porter des ordres, les autres pour les exécuter: ceux-ci pour chercher leurs maîtres qu'ils ne distinguaient pas dans la foule; ceux-là pour trouver leur quartier, ou pour aller joindre celui de l'Empereur dont ils s'étaient écartés. Tout ce qu'il vit lui parut tumulte, confusion, embarras; ce n'étaient pourtant qu'objets piteux, lamentables et tragiques, qui lui inspirèrent la crainte, l'horreur et la compassion. C'était des chariots renversés, qu'on tentait vainement de redresser, des chameaux étendus avec toutes leurs charges, qui poussaient des cris aigus à chaque coup qu'on leur donnait pour les faire relever; des ponts abattus, des chevaux crevés, des hommes morts, mourants ou estropiés, foulés aux pieds des chevaux, ou écrasés sous le poids des charrettes qui leur passaient sur le corps; des cavaliers embarrassés parmi tout ce fracas, cherchant à se tirer de presse: telles sont les images qui, sorties de son pinceau, auraient fait un tout qu'il n'aurait jamais osé intituler, marche de l'Empereur de la Chine. »[32]

On ne peut s'empêcher de repenser à la remarque de Montesquieu sur cette « apparence d'ordre » à laquelle auraient succombé les Jésuites. On pourrait d'ailleurs rapprocher ce passage de celui où le P. Benoist constate à la suite de la condamnation de Ma Joseph « quelque apparence d'émeute populaire[33] ». Dans la description de la marche de l'Empereur, le modèle se renverse: désordre évident, confusion des maîtres et de la foule, tumulte et fracas, sang et mort. On notera que ce renversement du modèle dans tous le sens du terme (modèle politique, modèle pictural) s'effectue à un moment où la grande époque de la Mission se termine et où les persécutions se multiplient. Mais il nous semble qu'il faille davantage insister sur l'aspect hors-contexte de ce caractère pertinent du discours, autrement dit sur son aspect inter-textuel. Dans ce cas, ce caractère ne s'impose plus de lui-même mais s'oppose directement au mythe

politique qui le conditionnait. Son renversement signale une tentative de déconstruction du mythe politique de la Chine, telle qu'elle s'opère d'ailleurs à peu près au même moment dans les terres lointaines d'Europe avec la parution de *l'Esprit des lois*[34]. Il y a là une congruence de deux visions pourtant éloignées par la topographie qui ne manque pas de susciter des interrogations sur des interactions possibles entre idéologie des Lumières et relations de voyages.

Ainsi, lorsque le mythe politique tend à s'effacer, le caractère pertinent qui le désigne tend à s'inverser. Il devient doublement « impertinent » : il perd de sa qualité logique et gagne en offense et en irrespect.

Si l'organisation civile de la Chine est repérable par des caractères formels, elle l'est aussi par la description de son système de gouvernement. Dans les *Lettres édifiantes*, les Jésuites portent une attention particulière d'une part au mandarinat, d'autre part à la gazette chinoise où sont consignés les ordres de l'Empereur et les mémoriaux des mandarins.

Le système mandarinal est pourtant censé être connu depuis longtemps. Il est déjà analysé par Trigault qui insiste sur la possibilité de recruter et de promouvoir des fonctionnaires intègres et compétents en examinant « s'ils exigent de l'argent du peuple, ou s'ils en reçoivent injustement, enfin s'ils ont des talents extraordinaires ou médiocres pour le gouvernement[35] ».

Le thème est repris par Kircher mais pour illustrer cette fois une conception platonicienne d'un État heureux parce qu'il « a un roi qui peut philosopher et qui souffre du moins qu'un philosophe le gouverne et le conduit[36] ».

Thème qui est à nouveau l'objet d'un exposé de Le Comte mais encore dans une autre perspective. Le Comte note surtout le pouvoir discrétionnaire de l'Empereur qui lui donne le droit de casser ou de rétablir les fonctionnaires et de disposer des charges de l'État « puisqu'il en est d'autant plus le maître qu'il n'en vend aucune[37] ».

En somme, on assiste à la transformation d'un même thème à l'intérieur d'un même horizon culturel. Il faudra attendre Du Halde avec sa *Description de la Chine* pour trouver un calque parfait d'une lettre du P. Contancin en date du 16 avril 1730. C'est à partir de cette date, semble-t-il, que les fluctuations cessent et que le système mandarinal acquiert un statut fixe. Entre temps le mandarinat a suivi une trajectoire d'appropriations multiples qui témoignent des changements des préoccupations. On est passé du problème moral de l'intégrité et de la compétence, à celui du despotisme éclairé, puis à celui de la socialisation d'un pouvoir unique. Ces déplacements multiples et contradictoires ont été fort bien analysés par M. Benrekassa[38]. On ajoutera cependant que les dernières lettres, notamment celle du 16 avril 1770, suggèrent une représentation du

système mandarinal légèrement différente de celle du P. Contancin où « la promotion des élites organisée en mérite personnel est bien une fonctionnarisation au sens le plus fort du terme[39] ». Dans la lettre de 1770, ce n'est plus la fonctionnarisation des individus ou, disons-le nettement, la bureaucratisation d'une société qui intéresse mais plutôt la possibilité de constituer une armature étatique autour d'une nouvelle caste de privilégiés:

> « Vous conviendrez, Monsieur, que l'institution de tous ces degrés n'a pu être dictée que par une sage politique: car outre l'affection que les Chinois ont naturellement pour leurs lettres, cet exercice continuel, ces fréquents examens les tiennent en haleine, leur donnent une noble émulation, les occupent pendant la meilleure partie de leur vie et empêchent que l'inaction et l'oisiveté les poussent à exciter des brouilleries dans l'État. Aussitôt que l'âge leur permet de s'appliquer à l'étude des lettres, ils aspirent au degré de bachelier; souvent ils ne l'obtiennent qu'après bien du travail et de la peine; et après l'avoir obtenu, ils sont occupés presque toute leur vie à le conserver pour de nouveaux examens, ou à monter aux degrés supérieurs. Par ces grades ils s'avancent dans les charges, et jouissent de certains privilèges qui les distinguent du peuple et leur donnent des titres de noblesse. »[40]

A la lecture de cette lettre on s'aperçoit que les lieux communs sur les privilèges acquis par le mérite personnel ne retiennent pas vraiment l'attention de l'auteur. Ils sont plutôt le prétexte à un discours de « sage politique », d'abord sur la tranquillité de l'État par l'apport des occupations. Ensuite, l'intégration et la mobilité des mandarins assurent une création continue et une unité dont bénéficie directement l'État: l'émulation à toutes les étapes de la vie. Le mandarinat a une fonction cohésive. Enfin le mandarinat constitué comme armature de l'État est producteur de hiérarchie sociale. La distinction en classes s'opère par degrés entre gens du peuple et nouvelle noblesse, ce qui, on ne le sait que trop en ce qui concerne la Chine, est un bon moyen de reproduire le système. Mais on notera qu'il manque dans cette description une réflexion sur les bases économiques du mandarinat. La disponibilité totale du fonctionnaire ne débouche en aucun cas sur le problème de la distribution des richesses et des rentes du « négociant » ou du « laboureur ». C'est Turgot dans les *Questions sur la Chine* et les *Réflexions sur la fondation et la distribution de la Richesse* qui, dans l'optique de la science naissante de l'économie politique, déplacera le problème de la production idéale d'un corps mandarinal en direction de celui de la reproduction sociale d'un corps oligarchique.

A l'inverse du système mandarinal, la gazette chinoise est un élément nouveau qui s'ajoute à la description du gouvernement de la Chine. On se doute de quoi il est question avec cette « gazette publique qui se répand dans tout l'em-

pire » où « rien ne s'y imprime qui n'ait été présenté à l'Empereur lui-même ». Elle est un moyen parfaitement maîtrisé d'accorder harmonieusement la voix de l'opinion publique avec la voix de son maître:

« Ce qui rend la gazette de la Chine très utile pour le gouvernement, c'est qu'au lieu de la remplir, comme il se fait en certaines contrées de l'Europe, d'inutilités, et souvent de médisances et de calomnies, on n'y met que ce qui a rapport à l'Empereur, et comme le gouvernement chinois est parfaitement monarchique, et que toutes les affaires tant soit peu considérables de l'Empire lui sont rapportées, cette gazette ne contient rien qui ne puisse beaucoup servir à diriger les mandarins dans l'exercice de leur charge, et à instruire les lettrés et le peuple. »[41]

Inutile d'insister sur le fait que « l'information » est en dépendance totale avec le pouvoir auquel elle se rattache. Il s'agit de redistribuer la loi dans toutes les sphères de la société grâce au triomphe de l'écrit officiel et par conséquent légal. Voltaire, dans le chapitre I de l'*Essai sur les mœurs*, se fait d'une certaine manière l'écho de cette pratique lorsqu'il loue le « journal de l'empire chinois, journal le plus authentique et le plus utile qu'on ait dans le monde, puisqu'il contient le détail de tous les besoins publics, des ressources et des intérêts de tous les ordres de l'État ». Mais là où Voltaire voit une espèce de garantie contre la méconnaissance des réalités, les Jésuites voient dans la gazette un code essentiel à l'exercice de la monarchie. On remarquera en effet que la propagation de la loi à tous les degrés va de pair avec un pédagogisme insitutionnel et antiphilosophique. L'attaque contre les gazettes d'Europe vise bien sûr ceux qui voudraient être, comme Voltaire et d'autres, les représentants d'une opinion publique de nature différente.

Mais on constate qu'avec cette double référence à l'Europe et à la Chine, le débat est largement engagé entre opinion publique et opinion étatique. C'est évidemment la deuxième option qui l'emporte chez les Jésuites. La description de la gazette chinoise est en effet l'occasion d'un traitement particulier du concept d'État monarchique, État d'autant plus dirigiste qu'il doit posséder un rôle de moniteur institutionnel pour être parfait.

La description de la gazette chinoise s'accompagne en outre de digressions sur son contenu moral. Le P. Contancin rapporte plusieurs mémoriaux envoyés à l'Empereur par les grands mandarins des provinces et où sont consignés les plus beaux exemples de vertu, de piété filiale, de chasteté, de fidélité conjugale: « Exemple d'un fils qui demande la grâce de mourir à la place de sa mère »; « Festin pour honorer dans chaque ville les personnes distinguées par leur probité et leur bon exemple »; « Délibération du souverain tribunal des rites en faveur d'une fille qui a estimé la chasteté plus que sa propre vie »; « Autre

délibération du même tribunal touchant une femme qui a donné des marques d'un amour tendre pour son mari[42] ».

Le système des rites donne une portée concrète à ce que les Jésuites attendent des ordonnances impériales. Comme il est ajouté, c'est à chaque Chinois « sans aucune distinction de sexe, ni de qualité, ni de condition » d'être exemplaire. Ici, le pédagogisme institutionnel aborde l'ensemble des relations individuelles et il semblerait même qu'il les commande. Pourtant les relations exemplaires paraissent se nouer d'elles-mêmes et surtout elles suffisent à fonder l'unité et la permanence de l'Empire. En effet, les ordonnances servent de relais dans la propagation de la morale et le mandarin joue davantage un rôle de codificateur et de médiateur qu'un rôle d'instructeur. La totalité des relations se trouve prise dans un cycle perpétuel d'intériorisation, de codification et de redistribution de la morale. Ici se réalise le vieux rêve de transparence sociale par l'unité spirituelle des individus qui donne naissance et consistance au mythe d'un ordre chinois global et totalisant.

Mais ce mélange de pédagogisme institutionnel et individuel, politique et moral qui frappe tant les Jésuites leur permet aussi de renouer avec le schéma classique de la puissance individuelle réalisée par l'union de tous les codes. La figure personnelle de l'Empereur reproduit le principe de la transparence et de la totalité sociales « car, disent les Chinois, il est Empereur pour gouverner, Pontife pour sacrifier, et Maître pour enseigner[43] ». Cependant ces trois fonctions n'appartiennent qu'à lui. Là où la confusion des principes semblerait constituer une apologie d'un ordre totalitaire, la vision de cet ordre commandé par l'Empereur nous ramène en fin de compte à une apologie de la théocratie.

III – La lecture critique de Montesquieu : « les parties d'un même code »

L'analyse de la lecture critique de Montesquieu n'exclut pas l'analyse de l'usage qu'il est fait de cette lecture. Le discours des philosophes dans leur ensemble n'est pas plus définitif et incontestable que celui des Jésuites. Ainsi, aux chapitres XX et XXI du livre I de *l'Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, Diderot et Raynal tentent de faire le point sur la Chine. Ils nous présentent ces deux « états » de la Chine que sont les deux regards portés sur cet empire par Quesnay (favorable) et Montesquieu (défavorable). La méthode se révèle au bout du compte décevante : « Lecteur (...) c'est à vous de prononcer ». De la confrontation directe de deux jugements contradictoires dépend l'objectivité. L'adresse finale au lecteur rappelle que son jugement est totale-

ment libre à l'instar de celui de ce voyageur désintéressé et instruit qui, après un long séjour en Chine, aurait seul l'autorité pour dire le fin mot de l'histoire. Pour Diderot, rédacteur de cette conclusion, le sinologue a le même statut qu'un personnage de voyage imaginaire: ses pérégrinations visent à l'établissement de la vérité car sa situation d'étranger lui confère a priori la neutralité. Pour Diderot, il est évident que le long séjour des Jésuites en Chine compte peu ou prou: un homme de Dieu ne peut être un homme digne de foi. De ce manque de considération il ne ressort pas une mise à l'épreuve du discours jésuite par le biais de l'analyse idéologique mais bien un système d'opposition entre discours « religieux » et discours « scientifique ».

Surtout, le simple exposé des arguments des partisans et des détracteurs finit par masquer les enjeux politico-philosophiques qui sous-tendent les discours. A l'inverse du but recherché, il ne permet en aucun cas de se prononcer.

On peut néanmoins repérer quelques traces significatives. L'exposé des théories de Quesnay ressuscite quelques images désormais familières. Ordre, harmonie, stabilité, la Chine a résisté à la corruption de l'histoire. Son antiquité, résultat de son isolement (le microcosme), est la preuve tangible de la qualité de sa Police. On retrouve le système de l'éducation totale qui avait tant frappé les Jésuites: « Le prince même ne donne pas un édit qui ne soit une instruction de morale et de politique ». Mais ce système est connoté autrement. Il ne s'agit plus d'un espace chinois pensé d'après l'autorité théocratique de l'Empereur mais d'un espace de la richesse agricole élevée au rang de culte comme en témoigne l'équivalence des termes relevant du vocabulaire religieux:

> « Le culte intérieur est l'amour de ses pères, vivants ou morts; le culte public est l'amour du travail, et le travail le plus religieusement honoré, c'est l'agriculture. »[44]

Cet effacement de la figure impériale au profit du travail agricole ne doit pas étonner car, selon Quesnay, c'est le mandarin qui joue en Chine un rôle central: « c'est sur tous ces mandarins lettrés que roule le gouvernement politique[45] ». Le mandarin n'a plus cette fonction d'écho ou de relais de la voix du maître. Le corps mandarinal a une efficace propre et autonome qui reflète la structure d'une société totalement administrée.

Lorsque Diderot reprend le discours de Montesquieu, il le fait avant tout pour refuser toute forme d'identification du pouvoir parfait au pouvoir paternel:

> « Nous nous trompons peut-être, mais les Chinois nous semblent courbés sous le joug d'une double tyrannie, de la tyrannie paternelle dans la famille, de la tyrannie civile dans l'empire. »[46]

Mais là où Montesquieu voit un rapport logique, Diderot voit une sorte d'écran de fumée idéologique. Le patriarcat ne peut exister que chez les petits peuples nomades. Le gouvernement patriarcal d'une vaste contrée et d'une famille de millions d'individus est donc « une espèce de rêverie » car, en ce qui concerne les types idéaux de gouvernement, le despotisme ne peut convenir qu'aux États immenses comme la Chine ou la Russie. Diderot reprend bien la théorie des convenances élaborée par Montesquieu mais pour dénoncer en creux une espèce d'opium du peuple. Montesquieu au contraire se borne à constater qu'il existe un rapport intime entre lois physiques et lois juridiques qui n'est pas un rapport de causalité mais un rapport logique qui fait que les lois civiles ne peuvent transgresser les lois de la nature.

A l'inverse du constat qu'ils prétendent opérer, les deux chapitres de l'*Histoire des Deux Indes* nous apprennent par conséquent la nécessité de revenir aux sources de l'utopie chinoise comme type d'homogénéité sociale. Le discours sur l'homogénéité de la Chine, que chacun croit percevoir, recouvre des enjeux historiques forts différents: apologie de la théocratie (les Jésuites), apologie de la société administrée (Quesnay), dénonciation d'une mystification idéologique (Diderot), critique d'un despotisme malheureusement exemplaire (Montesquieu).

Loin d'ignorer le système mandarinal et l'autorité de l'Empereur, Montesquieu considère ceux-ci comme des éléments tout à fait secondaires par rapport à ce qui rend possible la cohésion sociale et la pérennité de la Chine. La perspective de Montesquieu est nouvelle dans la mesure où elle ne rend pas compte directement de l'espace politique chinois par le système politique de gouvernement. Elle privilégie ce qui forme l'esprit général de la nation chinoise, c'est-à-dire les rites:

> « Les législateurs de la Chine eurent pour principal objet du gouvernement la tranquillité de l'empire. La subordination leur parut le moyen le plus propre à la maintenir. Dans cette idée, ils crurent devoir inspirer le respect pour les pères, et ils rassemblèrent toutes leurs forces pour cela. Ils établirent une infinité de rites et de cérémonies, pour les honorer pendant leur vie et après leur mort. Il était impossible de tant honorer les pères morts, sans être porté à les honorer vivants. Les cérémonies pour les pères morts avaient plus de rapport à la religion; celles pour les pères vivants avaient plus de rapports aux lois, aux mœurs et aux manières: mais ce n'était que les parties d'un même code, et ce code était très étendu. »[47]

L'interprétation de Montesquieu est donc opposée à celle des Jésuites. Il ne s'agit plus de la réunion de codes d'essence différente (la politique, la morale, la religion) dans la personne de l'Empereur, emblème du pouvoir unique. Il

s'agit de la multiplication sous divers aspects d'un code unique dont l'Empereur ne représente qu'un élément parmi d'autres. On notera l'imbrication des divers éléments de la vie sociale avec l'exemple des cérémonies: celles-ci n'ont de sens que dans la double perspective du respect des morts et des vivants. Importance politique des rites qui ne sont pas que politiques. D'autre part, l'exercice de la volonté unique ne suffit pas à rendre compte du despotisme de la Chine. La crainte et le bâton ne sont que les exercices ordinaires de tout pouvoir fort et tyrannique. Ils ne peuvent en aucun cas façonner les mœurs d'une nation:

> « Ce fut dans l'observation exacte de ces rites, que le gouvernement chinois triompha. On passa toute sa jeunesse à les apprendre, toute sa vie à les pratiquer. Les lettrés les enseignèrent, les magistrats les prêchèrent. Et, comme ils enveloppaient toutes les petites actions de la vie, lorsqu'on trouva moyen de les faire observer exactement, la Chine fut bien gouvernée.
>
> ...
>
> Les princes qui, au lieu de gouverner par les rites, gouvernèrent par la force des supplices, voulurent faire aux supplices ce qui n'est pas dans leur pouvoir, qui est de donner des mœurs. » [48]

Le problème de l'observation des rites par les Chinois permet à Montesquieu de formuler dans le même temps le problème de la violence de l'État. En effet, il ne s'agirait pas de croire que le gouvernement chinois soit moins violent qu'une tyrannie ordinaire. Violence moins apparente que la violence physique, le pouvoir des rites renvoie à l'existence d'une violence interne de l'État chinois qui consiste à « donner des mœurs » de façon plus efficace et plus redoutable.

Il est alors évident que l'extension de la loi sur les moindres « actions de la vie » implique pour Montesquieu la formulation d'un ordre chinois global et totalisant où les images de la loi, pères, vieillards, maîtres, magistrats, empereur, correspondent les unes aux autres:

> « Le respect pour les pères était nécessairement lié avec tout ce que représentait les pères, les vieillards, les maîtres, les magistrats, l'empereur. Ce respect pour les pères supposait un retour d'amour pour les enfants, et, par conséquent, le même retour des vieillards aux jeunes gens, des magistrats à ceux qui leur étaient soumis, de l'empereur à ses sujets. Tout cela formait les rites, et ces rites l'esprit général de la nation. » [49]

La multiplication du code unique correspond à la multiplication des figures et des images paternelles. C'est elle qui fonde la tranquillité et la soumission, la cohésion et la hiérarchie qu'on trouve à la Chine. C'est elle aussi qui naturalise les rapports de civilité et de subordination. De là également l'intransigeance de l'État chinois à l'égard de toute infraction aux rites:

« Si vous diminuez l'autorité paternelle, ou même si vous retranchez les cérémonies qui expriment le respect que l'on a pour elle, vous affaiblissez le respect pour les magistrats qu'on regarde comme des pères; les magistrats n'auront plus le même soin pour les peuples qu'ils doivent considérer comme des enfants; ce rapport d'amour qui est entre le prince et les sujets se perdra aussi peu à peu. Retranchez une de ces pratiques, et vous ébranlez l'État. »[50]

Ainsi peut-on mesurer l'importance véritable des enjeux qui se cachent derrière la « querelle des cérémonies » et qui font s'affronter chrétiens et Chinois par Jésuites interposés. Ces cérémonies qui ne relèvent pas en Chine directement de la religion, qui ne sont pas exécutées pour obtenir la félicité mais, d'après l'Empereur lui-même, « pour rappeler le souvenir de défunts et pour obéir à la loi, qui exige des marques de respect et de l'obéissance filiale[51] ». Il faut en effet regarder la querelle des cérémonies sous un autre angle que celui de la querelle théologique et voir, pour paraphraser Voltaire, ce qui dans l'intolérance chrétienne est intolérable pour le pouvoir chinois.

Il paraît évident que la moindre infraction aux rites revient à pervertir un système de domination et de cohésion qui repose sur ces mêmes rites. Empêcher les cérémonies, c'est proprement violer les lois chinoises. Ne pas observer les cérémonies, c'est pour un Chinois se mettre hors la loi. Ce n'est plus être un sujet pour l'Empereur:

« Mais si ces 5 000 chrétiens croient ce que vous dites: qu'il y a du mal à se servir des caractères King T'ien, à honorer Confucius, à se prosterner devant les tableaux, à faire le Tsi aux sépulcres des ancêtres, certainement ce ne sont pas des Chinois mes sujets. »[52]

Ainsi, toucher aux cérémonies, c'est faire évidemment beaucoup plus que de toucher à une religion. C'est toucher à la « culture » à condition d'entendre par ce terme un ensemble constitué de mécanismes de reproduction du pouvoir et d'acceptation volontaire de ce pouvoir. Toucher aux cérémonies, c'est toucher à un pouvoir social et à un État qui exigent la soumission absolue de ses sujets et la tranquillité générale de son empire. Si l'Empereur est intransigeant sur les rites, c'est qu'il est intransigeant sur le statut de ses sujets. « Il suit encore de là, ajoute Montesquieu, une chose bien triste: c'est qu'il n'est presque pas possible que le christianisme s'établisse jamais à la Chine[53] ». Retrancher une partie du code, comme le laisse entendre le christianisme, est donc impossible. En refusant de se plier aux rites, ou pour ainsi dire en opérant la dichotomie entre politique et religion, le christianisme remet en cause la plénitude d'un État dans lequel la moindre déviation peut avoir des conséquences incalculables.

Il s'ensuit également que « la Chine ne perd pas ses lois par la conquête[54] ». Comme le fit le Tartare, le vainqueur doit en fait se soumettre au vaincu. Pour assurer sa domination sur ses nouveaux sujets, le conquérant doit reprendre à son compte l'unité de code que réalisent les rites et par lequel se constitue le double système de la hiérarchisation et de la cohésion civiles.

Quant à la position de Montesquieu, elle nous apparaît comme un refus de faire l'apologie d'un ordre global et totalisant qui entrave la liberté politique des gouvernants comme des gouvernés. Cet ordre crée au contraire un réseau de dépendances internes étendues à l'ensemble de la structure sociale, comme en témoigne ailleurs l'image de la « toile d'araignée » :

> « Le palais de l'Empereur est une toile d'araignée, et il est au milieu comme l'araignée. Il ne peut remuer que tout ne se remue, et on ne peut se remuer qu'il ne se remue aussi. »[55]

Mais nous ne voudrions pas terminer cet article sans dire en conclusion à quel point il est difficile, voire dangereux, de porter un jugement définitif sur le « despotisme » de la Chine, surtout si ce jugement prend les formes d'une condamnation.

Dans ses *Lettres familières écrites d'Italie à quelques amis en 1739 et 1740*, le Président de Brosses[56], en visite chez le Jésuite Fouquet, constate et condamne le despotisme de la Chine au nom de ses positions libérales, à l'instar de Montesquieu, mais également au nom d'une conception idéaliste du despotisme, servitude de tous par le pouvoir d'un seul. Il décrit un despotisme en des termes appauvris en reprenant le vieux schéma de la séparation du corps et de la tête: une Chine sans Empereur est un corps sans tête[57]. Il passe notamment à côté de la signification politique des rites, ce qu'il fera d'ailleurs d'une autre manière dans sa dissertation sur le *Culte des dieux fétiches* (1760) en séparant pouvoir religieux et pouvoir social et en renvoyant les cultes au domaine des superstitions[58].

Montesquieu, à qui on peut reprocher de systématiser le mythe de l'homogénéité de la société chinoise, nous présente sans doute une interprétation plus juste et plus stimulante. Comme le souligne M. Gernet, « Montesquieu a le grand mérite d'avoir senti comment s'imbriquaient, dans le système rituel des Chinois, religion, politique, morale, attitudes, comportements obligatoires et sentiments[59] ». Mais il faudrait également souligner que cette imbrication est pour Montesquieu négative. Cependant, nous souscrirons par principe à la position apparemment neutre de M. Gernet car, si la position du Président de Brosses nous apparaît indéfendable, on peut se demander si la condamnation politique des rites à laquelle tend la lecture critique de Montesquieu n'aboutit pas à une condamnation « culturelle » encore plus irrévocable.

NOTES:

1. Il est d'usage de considérer que dans la « géographie des idées », l'action de la Chine s'est surtout exercée à deux périodes:

– après 1685, soit au début de ce qu'il est convenu d'appeler la crise de la conscience européenne, lorsque l'on commence à passer au crible les idées religieuses, politiques et morales traditionnelles.

– à partir de la seconde moitié du XVIIIe siècle environ, lorsque les philosophes cherchent à constituer une science sociale qui doit servir de base à la politique et à la morale. C'est d'ailleurs au moment où son influence est la plus considérable que l'admiration pour la Chine cesse d'être un dogme.

Bien qu'elle suppose un usage par trop rationalisant de l'histoire des idéologies, cette distinction que l'on doit en partie à Virgile Pinot (*La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*, Genève, Slatkine Reprints, 1971, 480 pages) rend bien compte du tournant qui s'opère par rapport à la Chine. Le meilleur exemple en est certainement le chapitre XXXIX du *Siècle de Louis XIV*. Voltaire dresse à la fois le bilan des querelles théologiques qui d'après lui s'achèvent et interprète la leçon jésuite: Confucius est un magistrat laïc et la Chine un État indivis où le pouvoir paternel parfait s'accommode du pouvoir régulateur des lois, des tribunaux et des lettrés pédagogues.

2. « Pour juger, disent-ils, d'une nation également fermée aux étrangers qui n'ont pas la liberté d'y entrer et aux indigènes qui n'ont pas celle d'en sortir, il faut partir de quelques points d'appui, peu solides peut-être, mais reçus pour bons. Ces points d'appui, ce seront les faits mêmes allégués par les admirateurs de la Chine. Nous les avouerons, sans les discuter, et nous nous contenterons d'en tirer les conséquences qui en découlent nécessairement. » *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, « État de la Chine selon les détracteurs », livre I, chapitre XXI, Paris, éd. F.M/La Découverte, 1981, p. 33.

3. « La Chine et l'Inde furent, au moment de l'expansion maritime de l'Europe, les seuls pays du monde où fut tenté un réel effort d'adaptation des missionnaires à des civilisations étrangères. » Jacques Gernet, dans *Chine et christianisme, Action et réaction*, Paris, Gallimard, 1982, p. 58.

4. « Pour apprécier les Jésuites et leur politique, sans doute convient-il de la comparer à ce qu'était avant eux l'esprit des missionnaires. Qu'on se rappelle ce qui advint aux Indes occidentales; on contesta d'abord l'âme aux Indiens, ce qui permettait en toute bonne conscience de traiter ces peuples en bêtes de somme. » Etiemble, dans *Les Jésuites en Chine, La querelle des rites (1552-1773)*, Paris, Julliard, 1966, p. 260.

5. Voir Joseph Dehergne S.J., « Documents sur l'histoire du XVIIIe siècle » dans *XVIIIe siècle*, n° 8, numéro spécial sur les Jésuites, Paris, Garnier, 1969, pp. 291-292. L'article du P. Dehergne (pp. 287-295 dans *XVIIIe siècle*) est une excellente introduction à l'activité des Jésuites dans le monde.

6. Ce terme désigne l'ardeur religieuse. Dans les *Lettres édifiantes*, le P. de Fontaney rapporte que l'Empereur « regardait le courage avec lequel nous quittions nos parents et notre patrie, comme une preuve sensible de la vérité de notre religion ». *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des missionnaires jésuites, 1702-1776*, Paris, éd. Garnier-Flammarion, 1979, p. 132. Ardeur religieuse contre laquelle Diderot s'éleva en particulier: « Si c'est par enthousiasme religieux, quel plus terrible ressort peut-on imaginer que celui-là ? »

7. Cité dans Etiemble, op. cit. p. 58.

8. *Chine et christianisme*, op. cit.

9. Voir les remarques de M. Alain Peyraube dans son compte rendu de l'ouvrage, dans *La Quinzaine littéraire*, n° 371, mai 1982, pp. 12-13.

10. *Lettres édifiantes*, op. cit. p. 132.

11. Ibid., pp. 428-429.

12. Impliqués dans tous les débats de l'histoire, de la politique et de la morale, les Jésuites représentent non seulement un facteur de propagation des lumières, y compris celles de la religion, mais forment également l'élite sociétaire dans leurs écoles; voir R. Chartier, M.-M. Compère et D. Julia, *L'Éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Sedes, 1976.

13. En quoi nous ne sommes pas toujours d'accord avec la méthode de M. Gernet lorsqu'il explique l'attitude conciliante puis hostile des Chinois par des phénomènes de communication linguistique. Voir *Chine et christianisme*, op. cit., notamment le chapitre intitulé « De la sympathie à l'hostilité », pp. 25-89.

14. *Lettres édifiantes*, op. cit., « Projet d'un hôtel de miséricorde pour les Enfants exposés », pp. 220-226.

15. Ibid., pp. 159-171.

16. Le Comte, *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, 1700, T. II, pp. 428-429.

17. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Paris, ed. Garnier-Flammarion, 1979, Livre VIII, chap. XXI, p. 259.

18. Ibid., p. 259.

19. *Lettres édifiantes*, op. cit., p. 234.

20. Ibid., p. 108.

21. Ibid., p. 110.

22. Ibid., p. 108.

23. Ibid., voir notamment pp. 111-112.

24. Ibid., p. 80.

25. Georges Benrekassa, « Le rêve d'une élite: quelques avatars du mythe mandarinal aux XVIIe et XVIIIe siècles », p. 58 dans *Le concentrique et l'excentrique: marges des Lumières*, Paris, Payot, 1980.

26. *Lettres édifiantes*, op. cit., p. 419.

27. Ibid., p. 63, premier voyage.

28. Ibid., p. 63.

29. Ibid., p. 82, second voyage.

30. Ibid., p. 118.

31. Athanase Kircher, *La Chine Illustrée*, Amsterdam, 1670, 4e partie, Chap. I.

32. *Lettres édifiantes*, op. cit., pp. 436-437.

33. Ibid., p. 498.

34. La lettre du P. Amiot est de 1754.

35. Voir *Recueil d'observations curieuses sur les mœurs des Chinois*, Paris, éd. de 1749, pp. 346-363. Trigault écrit dans les années 1616-1620.

36. *La Chine Illustrée*, 3e partie, chap. II.

37. Le Comte, op. cit., tome I, p. 7 (Lettre I, à Mgr le cardinal d'Estrées, « De la politique et du gouvernement des Chinois »).

38. *Le concentrique et l'excentrique*..., op. cit., pp. 53-90.

39. Ibid., p. 64.

40. *Lettres édifiantes*, op. cit., p. 480.

41. Ibid., pp. 304-305.

42. Ibid., pp. 318-322.

43. Ibid., p. 306. Voir également « Instruction par laquelle l'Empereur déclare quel est l'objet de son culte », pp. 326-329.

44. *Histoire philosophique et politique des Deux Indes*, op. cit., p. 20.

45. Quesnay, *Despotisme de la Chine*, chapitre VI (*Administration*), paragraphe 3, p. 619 dans l'édition des *Oeuvres économiques et politiques* parue en 1886.

46. *Histoire... des Deux Indes*, op. cit., p. 37.

47. *De l'Esprit des lois*, op. cit., p. 472.

48. Ibid., p. 470.

49. Ibid., p. 472.

50. Ibid., p. 472.
51. Cité dans Etiemble, op. cit., p. 125.
52. Ibid., p. 126.
53. *De l'Esprit des lois*, op. cit., p. 471.
54. Ibid., p. 471.
55. *Pensées*, éd. Nagel, n° 874.

56. Brosses (Charles de) (1709-1777). Condisciple de Buffon au collège des Jésuites de Dijon, président au Parlement de Bourgogne. Auteur de nombreux mémoires pour l'Académie de Dijon et celle des Inscriptions et Belles-Lettres. Ouvrages savants: ***Lettre sur l'état actuel de la ville d'Herculanum et sur les causes de son ensevelissement*** (1750), ***Histoire des navigations aux terres australes*** (1756), ***Du culte des dieux fétiches*** (1760), ***Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*** (1765).

Les *Lettres familières écrites d'Italie en 1739 et 1740* furent publiées pour la première fois en l'An VII, 1799.

57. Voir Etiemble, op. cit., pp. 179-188.

58. Voir Jean Parillon, *Fétiches sans fétichisme*, Bibliothèque d'anthropologie, F. Maspero, Paris, 1975, notamment pp. 108-110.

59. *Chine et christianisme*, op. cit., p. 223.